

# Que lo bueno acontezca

## *Reflexiones ético-filosóficas sobre el método pragmático-trascendental*

Dorando J. Michellini\*

### Resumen

En la actualidad, la filosofía trascendental clásica y el método trascendental kantiano han sido objeto de una transformación semiótico-pragmática, cuyas consecuencias han tenido especial relevancia en el ámbito de las ciencias sociales y de la ética. En el presente trabajo se realiza un análisis de esta transformación semiótica de la filosofía trascendental clásica, se mencionan las características del método pragmático-trascendental de la ética del discurso, se presentan algunas críticas al método pragmático-trascendental y, finalmente, se muestra la relevancia del método pragmático-trascendental en el contexto de la reflexión ético filosófica contemporánea.

### Introducción

El método trascendental ha jugado un papel importante en el desarrollo del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. El término “trascendental” -que forma parte del concepto “método trascendental” y que proviene del latín (*transcendere* = trascender, ir más allá)- posee una larga historia y no tiene que ser confundido con el término “trascendente”. Ambos términos han sido utilizados con diversos significados y matices. Para el propósito de este trabajo baste con señalar que cuando hablamos de una realidad trascendente o de trascendencia nos estamos refiriendo a algo que está más allá de la experiencia, por ejemplo, a un ámbito de causas suprasensibles y metaexperienciales; por el contrario, el término trascendental remite a un orden apriorístico del conocimiento que es siempre inmanente a la experiencia humana: por ejemplo, al a priori lógico de la experiencia sensible, o a las ideas de la razón, cuando Kant las interpreta como *ideas regulativas*.

Kant<sup>1</sup>, en el marco de su *filosofía trascendental*<sup>2</sup> en tanto investigación de las condiciones subjetivas del conocimiento, denomina *trascendental* “a todo conocimiento que en general se ocupe, no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible a priori”. En la comprensión kantiana, lo trascendental es *condición de posibilidad* del conocimiento.

En la actualidad, la filosofía trascendental clásica y el método trascendental kantiano han sido objeto de una transformación semiótico-pragmática, cuyas consecuencias han tenido especial relevancia en el ámbito de las ciencias sociales y de la ética.<sup>3</sup> En el presente trabajo se realiza un análisis de esta transformación semiótica de la filosofía trascendental clásica (1.); se mencionan las características del método pragmático-trascendental de la ética del discurso (2.); se presentan algunas críticas al método

---

\* Doctor en Filosofía, Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster (Alemania), investigador del CONICET, y de Agencia Córdoba Ciencia, Presidente de la Asociación de Intercambio Cultural Aleman-Latinoamericana.

<sup>1</sup> Cfr. Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp 1956, III, 1, pág. 65.

<sup>2</sup> El concepto *filosofía trascendental* no sólo ha sido concebido de diversos modos a través del tiempo y por distintos pensadores, sino que aún dentro del pensamiento filosófico de Kant tiene varios significados (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. 10, p. 1382, col. 2ss.), que pueden resumirse en las tres concepciones siguientes: filosofía trascendental puede significar a) el conocimiento apriorístico puro; b) la reflexión sobre el conocimiento a priori o la filosofía sobre el mismo; c) la ciencia de la posibilidad de un conocimiento sintético apriorístico.

<sup>3</sup> Cfr. Apel, K. O., *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979; *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp 1988

pragmático-trascendental (3.) y, finalmente (4.), se muestra la relevancia del método pragmático-trascendental en el contexto de la reflexión ético-filosófica contemporánea.

### ***1. El método trascendental clásico y su transformación semiótica***

Entre las cuestiones fundamentales de la filosofía trascendental clásica se cuentan los problemas de la *universalidad* y de la *validez y justificación* del conocimiento. En este sentido, el descubrimiento de una autoconciencia universalmente válida y la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento son aspectos medulares del pensamiento filosófico kantiano. Sin embargo, quizá no sea exagerado sostener que la clave de la filosofía trascendental clásica reside en la *cuestión metodológica* y, más precisamente, en el *solipsismo metódico*, esto es: en el punto de vista que sostiene que un pensador solitario constituye el fundamento necesario y suficiente para alcanzar *certeza* en el ámbito del conocimiento teórico, y para obtener obligatoriedad en el ámbito práctico.

El método trascendental consiste básicamente en una *reconstrucción reflexiva* de las *condiciones de posibilidad* de un hecho. Condiciones de posibilidad son aquellas instancias a las que necesariamente hay que referirse cuando pensamos un contenido cualquiera en tanto que condicionado.

Kant es uno de los principales representantes del método trascendental clásico y el primer filósofo que utiliza el método trascendental en ética, al menos en forma parcial.<sup>4</sup> A partir de la experiencia moral cotidiana, Kant reconstruye el principio de la libertad, entendida como *autonomía*, como fundamento de la moralidad en general. La voluntad autónoma se da libremente a sí misma una ley incondicional que se expresa en el imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”<sup>5</sup>. El *experimentum mentalis* de la universalizabilidad es el criterio que el sujeto posee para evaluar la concordancia o no de la máxima de acción con el principio moral. Según la pragmática trascendental, es justamente en esta suposición, relacionada con que pueda obtenerse una validez intersubjetivamente vinculante a través de una reflexión y conciencia individuales, donde radica la debilidad de la perspectiva metodológica del solipsismo metódico.

Karl-Otto Apel ha propuesto programáticamente una transformación de la filosofía trascendental clásica en el sentido de un pensamiento filosófico fundamentador, basado en las condiciones de posibilidad de la argumentación. La evaluación que realiza Apel de la filosofía trascendental clásica se resume en la tesis de que el sujeto constitutivo de la filosofía trascendental clásica, la *conciencia en general*, es alingüístico, monológico y precomunicativo. Por ende, es necesario realizar una *transformación* de la filosofía trascendental clásica en el sentido de una *pragmática trascendental* que mantenga, contra todo historicismo y relativismo, la tematización de la cuestión de la pretensión de validez del conocimiento -característica de la reflexión filosófica trascendental clásica-, pero que, a la vez, sustituya el sujeto alingüístico y monológico del conocimiento por los rasgos constitutivos del *lenguaje* y de la *comunicación*. El lenguaje, en cuanto dimensión trascendental, es condición de posibilidad y validez de todo entendimiento con los otros y de toda autocomprensión; y esto significa también de todo conocimiento teórico y práctico. Dado que la razón se articula en el lenguaje, la validez del conocimiento intersubjetivo no reside ya en una “conciencia en general” (Kant), sino en el principio de la formación crítica de consenso, orientada en la idea regulativa de la *comunidad ideal de comunicación* y realizada siempre, de modo parcial y aproximativo, en la *comunidad real de*

---

<sup>4</sup> Cfr. “Ethik des kategorischen Imperativs”, en: Pieper, A., (ed.), *Geschichte der neueren Ethik*, 2 T., Tübingen / Basel, Francke 1992, T. 1, 124-150; aquí 148s.

<sup>5</sup> Cfr. Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp 1956, IV, pág. 140.

*comunicación*. La estructura trascendental de la comunidad ideal de comunicación, constituida por las pretensiones de validez (comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección), funciona como garante a priori de toda posibilidad real de un entendimiento racional con los otros.

Con ello se produce una transformación *metodológica* fundamental: la pragmática trascendental sustituye el *solipsismo metodológico* (que, según Apel, es el método característico de la filosofía trascendental clásica desde Descartes y Kant hasta Husserl) por el a priori de la *comunidad ilimitada de comunicación*. Esta sustitución implica que el mundo y el yo no pueden ser ya concebidos como instancias alingüísticas y precomunicativas<sup>6</sup> o, dicho de otra forma, que toda comprensión de sí mismo presupone necesariamente una relación con el mundo y con los otros.

En la visión apeliana, la filosofía trascendental clásica -en cuanto doctrina relativa a la posibilidad, al alcance y a los límites del conocimiento, que se sostiene en una perspectiva metodológica que ubica en el sujeto (Kant) y en la conciencia (Husserl) las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo- tiene que ser superada en el sentido de una pragmática trascendental. A diferencia de Kant, la pragmática trascendental no pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, sino por las *condiciones de posibilidad de la argumentación y de la comunicación humana*. Las reglas y normas de la argumentación con sentido constituyen los criterios últimos irrebasables tanto del discurso teórico como práctico. Es por ello que la reflexión pragmático-trascendental -a diferencia de la filosofía trascendental clásica- no parte de una conciencia pura trascendental o de un yo trascendental puro, sino de la *ilimitada comunidad de comunicación*. En este sentido, ya no se trata de indagar las condiciones de validez del conocimiento objetivo sino de determinar las condiciones de validez intersubjetiva de las instancias irrebasables de la comunicación *qua* argumentación. Al indagar los presupuestos irrebasables de la argumentación pueden descubrirse y precisarse tanto la *validez* intersubjetiva de los contenidos teóricos en orden a la verdad como también la *vincularidad* práctica en orden a la corrección. En este contexto, la problemática de la argumentación ocupa un lugar clave. La argumentación constituye un juego de lenguaje y, en cuanto tal, una acción lingüística que sigue determinadas reglas en una comunidad de comunicación. Sin embargo, “la argumentación no es ningún juego de lenguaje entre otros, ninguna institución entre otras, a la que puedo pertenecer o no. A esa metainstitución trascendental, a ese juego de lenguaje trascendental, yo pertenezco sin más”<sup>7</sup> Y puesto que tampoco es posible, según ha mostrado Wittgenstein<sup>8</sup>, que “uno solo” pueda “seguir una regla”, toda argumentación está necesariamente articulada con una comunidad de argumentación y comunicación. Con ello nos introducimos al terreno de la ética.

## **2. El método pragmático-trascendental de la ética del discurso**

Como se ha visto más arriba, la ética del discurso se articula estrechamente con varios aspectos del planteo de la filosofía trascendental kantiana, especialmente con las cuestiones de la validez y de la universalidad. Sin embargo, tanto la versión *pragmático-trascendental* de Apel, como la *pragmático-universal* de Habermas introducen fuertes modificaciones a la concepción kantiana.<sup>9</sup>, en particular, busca transformar semióticamente la filosofía trascendental clásica con los medios de la filosofía analítica, la hermenéutica y el pragmatismo norteamericano. En este sentido, la cuestión clave de la filosofía trascendental semióticamente transformada no será ya la pregunta por las condiciones de

<sup>6</sup> Cfr. Apel, K. O., “Diskussionsbeitrag”, en: Oelmüller (1978), págs. 91-122, aquí pág. 105.

<sup>7</sup> Cfr. Apel, K. O., op. cit., págs. 91-122; aquí pág. 116.

<sup>8</sup> Cfr. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica 1988, 199, §200

<sup>9</sup> Cfr. Micheline, D., *La razón en juego*, Río Cuarto, coed. Universidad Nacional de Río Cuarto-Ediciones del ICALA, 1998. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2 T.

validez objetiva del conocimiento, sino la reflexión estricta sobre las condiciones irrebasables de sentido y validez del pensamiento *qua* argumentación. Por lo demás, la *conciencia en general* de la filosofía trascendental clásica es desplazada por la idea de una comunidad ilimitada de comunicación.

Una teoría ética que pretenda dar cuenta tanto de los problemas causados o vinculados con el mundo científico-tecnológico, como así también de la crisis de legitimación de los paradigmas normativos tradicionales tiene que enfrentar, según Apel, no sólo los retos provenientes del *objetivismo cientificista* y del *subjetivismo moral*, sino también los desafíos provenientes de las más recientes concepciones filosóficas contemporáneas como el postestructuralismo, el neopragmatismo y el neoaristotelismo. Ninguna de estas posiciones pueden fundamentar de forma intersubjetivamente válida las normas de acción. En el marco de la *fundamentación última filosófica* de la pragmática trascendental, la ética del discurso sostiene la tesis de que *en toda argumentación con sentido los participantes del discurso han aceptado ya siempre necesariamente normas con contenido ético*.

Si, tal como he afirmado, el método trascendental es un método *reconstructivo*, el método pragmático-trascendental de fundamentación de normas éticas tiene entonces como tarea la reconstrucción reflexiva, no de una fuente de obligatoriedad que eventualmente pudiera ser remitida a alguna instancia más original, sino a aquello que ya siempre hemos reconocido como *necesario e irrebasable*. Desde una perspectiva metodológica, y en relación con la fundamentación racional de las normas, el problema clave que se plantea a toda reflexión ético-filosófica -y particularmente a la reflexión pragmático-trascendental- es la de mostrar una *vincularidad normativa* que sea reconocida como necesaria por todo ser racional. La cuestión que se plantea, por lo tanto, es la de averiguar si puede hallarse y explicitarse alguna norma de obligatoriedad intersubjetivamente válida y racionalmente irrebasable.

El problema no consiste simplemente en proponer una norma última y derivar desde allí las máximas particulares de acción. En realidad puede haber muchas propuestas teóricas que, de un modo u otro, ofrezcan un principio o una norma originaria, a partir de los cuales se deriven máximas particulares. Esto es posible, pero en tales casos, el problema que subsiste y que queda sin resolver es, sin embargo, que la *norma última*, a partir de la cual adquieren validez todas las demás, no puede ser considerada necesariamente como intersubjetivamente válida y tampoco puede ser reconocida por todos, sino que su validez depende de la *decisión inicial* de querer reconocerla como válida. De ahí que uno pueda preguntarse: ¿Es posible una salida a este problema? ¿Es posible demostrar no sólo la validez de determinadas normas éticas sino también la cuestión de que, para un ser racional finito, existe una exigencia normativa de vincularidad intersubjetiva, necesaria e incondicional, de modo tal que ella no pueda negarse o ponerse en duda, sin autocontradicción performativa?<sup>10</sup>

La pragmática trascendental sostiene que, para quien entra en un discurso ético-filosófico -es decir, para quien argumenta en serio (por ejemplo, en relación con la cuestión de si existe o no una fuente de normatividad última intersubjetivamente válida)- es posible determinar tanto la irrebasabilidad de ciertas instancias últimas como también descubrir normas que muestran la obligatoriedad incondicional de la normatividad ética (en el sentido de que determinadas normas éticas tienen que ser reconocidas necesariamente por todos).

De acuerdo con Apel, “la argumentación” constituye un hecho apriorístico cuya necesidad es irrebasable para todo ser racional finito en tanto que se autocomprende como sujeto de discurso y de normas, esto es, como sujeto capaz de discutir con sentido y pretensión de validez intersubjetiva

---

<sup>10</sup> Cfr. Maliandi, R., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos 1997, pág. 135ss.; D. J. Michelini, *La razón en juego*, Río Cuarto, coed. Universidad Nacional de Río Cuarto-Ediciones del ICALE 1998, pág. 91ss.

cualquier argumento, apoyándose en razones.<sup>11</sup> Por ejemplo, quienquiera que filosofe, participa en un discurso práctico y propone ideas, discute tesis, pregunta o critica alguna posición, etc. y, por lo tanto, se halla necesariamente en una situación argumentativa. Aún en los casos en que se formule una crítica o un cuestionamiento a tal situación o, incluso, en que se niegue que la argumentación constituya una instancia *racionalmente irrebasable* para el filosofar, se presupone ya la situación argumentativa.

Ahora bien, las normas que se derivan de la situación argumentativa *qua* instancia racionalmente irrebasable y que, por ende, son *condiciones de posibilidad de toda argumentación posible*, constituyen la clave de la teoría ética que se conoce como *ética del discurso*. Estas condiciones son, entre otras, la *comunidad ilimitada de comunicación*<sup>12</sup>, la prohibición de mentir, de excluir a otros de la argumentación, de negar a otros la igualdad de derecho a participar argumentativamente (simetría argumentativa), de no reconocer a otros como personas en sentido enfático o no reconocer los puntos de vista o críticas debidamente fundamentados, de establecer dogmáticamente limitaciones a la argumentación, de declarar de antemano a determinados temas como inargumentables, etc. Todas estas instancias -mencionadas de modo ilustrativo- constituyen condiciones de posibilidad de la argumentación y, por ende, quien argumenta con sentido y pretensión de validez intersubjetiva ha reconocido y aceptado ya necesariamente estas normas éticas.

### ***3. Reflexiones finales: críticas al método pragmático-trascendental***

En lo que sigue, no pretendo actualizar las numerosas y diversas críticas realizadas a la filosofía trascendental y al método trascendental, también en relación con la reflexión ética y la filosofía práctica,<sup>13</sup> sino que me detendré particularmente en algunas de las críticas realizadas por Enrique Dussel a la pragmática-trascendental y a la perspectiva metodológica de la ética del discurso.

A diferencia del imperativo categórico kantiano, la ética del discurso tiene como criterio de validez de las máximas de acción la “aceptabilidad” por parte de todos los afectados (reales o virtuales) de aquello que se discute, puesto que los afectados (reales o virtuales) serán quienes “sufrirán” las consecuencias de las decisiones y los efectos directos e indirectos de la acción. Por consiguiente, el criterio de “validez” de la acción pasa del ámbito monológico (“ponerse en lugar de otro”) al comunicativo (una decisión tomada por todos los afectados de forma racional y en condiciones de simetría e igualdad). El principio discursivo de la acción buena o correcta remite así a un concepto de validez que está estrechamente relacionado con la libertad, la autonomía y la intersubjetividad de los participantes en una argumentación racional.

---

<sup>11</sup> Para los seres racionales finitos, la argumentación posee una relevancia especial puesto que tiene como meta la consecución de enunciados intersubjetivamente válidos a nivel del discurso teórico y de normas intersubjetivamente vinculantes a nivel del discurso práctico. Se ha criticado no pocas veces esta forma discursivo-argumentativa de legitimación del conocimiento (científico y filosófico), dado que, por ejemplo, la verdad no necesariamente coincide con el consenso (ni siquiera con el consenso total) alcanzado en una comunidad de comunicación. Parece haber una distancia insalvable entre los consensos fácticos y la verdad. Algo puede obtener consenso y ser, no obstante, falso. Esta observación es, en principio, correcta y cae bajo el principio de falibilidad. Sin embargo, también hay que hacer notar, por un lado, que es muy difícil hallar una propuesta que cumpla con tal propósito (tal requisito sólo podría ser cumplido por un ser omnisciente). Por otro lado, la falibilidad teórica de cualquier discurso teórico o práctico no tiene que ser confundida con el nivel trascendental y la posibilidad de establecer reconstructivamente un punto seguro, irrebasable del filosofar.

<sup>12</sup> De acuerdo con la ética del discurso, la fundamentación pragmático-trascendental de las normas éticas sólo es posible sobre la base de una “reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva, que no puede reducirse a una conciencia precomunicativa en general, sino al *a priori* de una comunidad ilimitada de comunicación”. Cfr. Apel, K. O. *Diskussionsbeitrag*, op. cit., pág. 106.

<sup>13</sup> Entre las críticas más relevantes a la ética kantiana se encuentran las objeciones de “rigorismo” (Schiller), de ahistoricidad y falta de vinculación con la praxis (Hegel), y las de formalismo y asustancialidad (Hegel, Scheler, Hartmann, neoaristotelismo).

Dussel sostiene, sin embargo, que no pueden confundirse los conceptos “bueno” y “válido”<sup>14</sup>: lo válido es una condición de posibilidad de lo bueno, pero lo bueno no se agota ni confunde con lo válido. Al contrario, hace falta introducir ahora, frente al *principio de validez* (que es formal y hace referencia a la aceptabilidad de las normas), un *principio de pretensión de bondad* (que es material y que hace referencia a un contenido). En otros términos, del hecho que unas normas o unos principios sean válidos no se sigue la bondad de la acción. En este contexto cobra relevancia la interpretación dusseliana del concepto de sobrevivencia. El principio material de la ética de la liberación hace referencia a la “autorreproducción de la vida humana”. Sin embargo, la vida humana no tiene que ser interpretada como la mera animalidad o corporalidad humana (puesto que, según Dussel, la reducción de la vida humana a estas dimensiones es una característica de los reductivismos formalistas, como es el caso de Kant, Apel y Habermas cuando hablan de “autoconservación”). “La vida humana puede sacrificarse por la comunidad, como acto heroico, pero la dignidad o heroísmo que se afirma y se alcanza por dicho acto no es *superior* a la vida humana sino un *modo supremo* de ser vivida. Los formalismos interpretan la sobrevivencia como el mero “estar-en-vida” *de un cuerpo*, independientemente de las actividades “espirituales” del ser humano. Sin vida no hay *ser humano*, y el heroísmo o la vida digna son *modos de la vida humana*, momentos *internos* de ella. La “vida buena” (sea cual fuere su contenido, aún posconvencional) es un *modo supremo* cultural de vivir la vida. Es “parte” de la vida humana.”

Dado que la *vida humana* es el criterio de verdad práctica<sup>15</sup>, el principio ético material universal es descrito como sigue: “El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica [...], que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad [...]. Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la materia de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación) [...]. No es un mero horizonte particular o “patológico” que pueda abandonarse para poder elevarse a una horizonte *a priori* de principios trascendentales - como es el caso de Kant o Apel”.

Sintetizando, Dussel sostiene: a) que el método pragmático-trascendental de la ética del discurso es formal y reductivo, con lo cual ignoraría o desconocería el ámbito material y de contenido de la ética. Esta supuesta concepción reduccionista de la vida humana se pone de manifiesto, por ejemplo, en el concepto de “sobrevivencia”. b) que la perspectiva pragmático-trascendental de la ética del discurso funciona como un refugio frente a la crueldad de la realidad, frente al sufrimiento de las víctimas, a la exclusión del otro. c) que la ética del discurso confunde lo “bueno” con lo “válido” y que, en realidad, la “validez” es sólo una de las condiciones de posibilidad de la acción buena. d) que en la ética del discurso hay una injusta subordinación de la vida a la razón argumentativa. En contraposición a ello, el cometido de la ética de la liberación es “reproducir y desarrollar la vida”, que es, en realidad, el principio material universal de toda ética posible.

¿Qué puede decirse al respecto? ¿Es posible indicar, al menos en forma aproximativa, si la demostración a través de una fundamentación última pragmático-trascendental de la validez necesaria e irrebasable de una norma coincide con alguna forma de bondad? ¿O es que entre *validez* y *bondad* existe una distancia insalvable, que es la que diferencia, en última instancia, la reflexión meramente formal-trascendental de las cuestiones práctico-concretas? ¿Utiliza la ética del discurso a la reflexión pragmático-trascendental como un refugio que la mantiene al margen de los dramas de la realidad del

<sup>14</sup> Aquí me guío por el siguiente texto: Dussel, E., “Principios, mediaciones y el bien como síntesis. De la ética del discurso a la ética de la liberación”. Ponencia mimeografiada, presentada en el Congreso de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, Lexington (Kent.,USA), el 19 de octubre de 1997 (s.p.)

<sup>15</sup> Cfr. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta 1998: 129ss.; 140s.

mundo concreto, de las víctimas, de los sufrientes, de los excluidos? ¿Subordina la ética del discurso la vida a la argumentación?

Algo tiene que quedar claro desde el comienzo: tanto la ética del discurso como la ética de la liberación tienen por finalidad no sólo esclarecer la cuestión de la validez y bondad de las normas éticas, sino también contribuir a que “lo bueno acontezca”. Ambas teorías éticas incluyen la responsabilidad y solidaridad como elementos constitutivos de su reflexión ético-filosófica.<sup>16</sup> Sin embargo, en ambas teorías éticas se plantean cuestiones metodológicas divergentes, que merecen ser puntualizadas.

De un modo general puede afirmarse que el proceso metodológico trascendental, que es estrictamente reflexivo y pone a la libertad como el fundamento último de toda moralidad, es capaz de proveer el criterio último normativo en la fundamentación moral; sin embargo, de él no pueden deducirse *indicaciones concretas* de acción para los individuos. Según Höffe<sup>17</sup>, ahí se sitúa justamente “el límite de la fundamentación trascendental de normas”, pues mientras que, por un lado, el método trascendental provee de fundamento a principios moralmente vinculantes, por otro lado “deja abierta la temática de la acción histórica e individual particular, la mediación entre los principios rectores normativos y el *ethos* cambiante y las otras condiciones y circunstancias de la vida, absteniéndose de los procesos consiguientes de reflexión, enjuiciamiento y reconocimiento.”

Sin embargo, cabe acotar aquí que la tarea específica de la ética es orientar de un modo general, al modo de una brújula, la acción humana, y no prescribir en forma directa las indicaciones concretas de acción. Es probable que ninguna teoría ética sea capaz de hacer un aporte semejante. Además, el esclarecimiento cognitivo de la estructura de la praxis moralmente relevante tampoco puede obligar a nadie a realizar la acción moralmente correcta. Aquí, para el bien y para el mal, está en juego la libertad y la responsabilidad del individuo.

Pero aún dando por supuesto que el método pragmático-trascendental de fundamentación de las normas morales cumpla con su objetivo, uno podría preguntarse si, desde el punto de vista ético, no existe una gran diferencia entre, por un lado, la constatación de la obligatoriedad irrebasable de determinadas normas (y de que esta circunstancia tenga que ser reconocida, so pena de autocontradicción performativa, por todo ser racional finito) y, por otro lado, la determinación de la *bondad ética* de dichas normas. Del hecho de que no se pueda aducir seriamente (esto es, sin autocontradicción) ningún tipo de objeciones a la validez de una norma, y de que dicha norma sea obligatoria para todo ser racional finito, no se sigue aún que tal norma sea seguida *singularmente* en forma concreta por un individuo ni, menos aún, de que ella, por ser *válida*, es ya, en sí misma, *buena*.

La ética del discurso sostiene la tesis de que el *discurso crítico* en la comunidad ilimitada de comunicación es el único criterio posible de “validez” para el pensamiento y la acción de seres racionales finitos, en cuyo marco puede examinarse y determinarse provisionalmente la bondad de un pensamiento o una acción. Desde un punto de vista *metodológico*, esto implica aproximadamente lo siguiente: dado que ningún ser racional finito está en condiciones de determinar de antemano, de una vez y para siempre, el contenido de bondad de una acción, el criterio de validez se convierte en el único procedimiento legítimo para establecer en cada caso la bondad de una acción. Dicho de otra forma: *la determinación de la bondad o no de una acción sólo puede establecerse aproximativamente en la búsqueda sin término de la ilimitada comunidad de comunicación*. Sólo para un ser infinito cabría pensar la posibilidad de que se pueda determinar la bondad de una acción sin hacerla coincidir con el resultado histórico y provisorio de validez intersubjetiva alcanzado en una comunidad argumentativa real, que tiene como horizonte la ilimitada comunidad ideal de comunicación.

---

<sup>16</sup> Michelini, D. J., *Globalización, Interculturalidad, Exclusión. Estudios ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA.

<sup>17</sup> Höffe, O., *Prinzip Freiheit*, cit. s. Pieper, A., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Crítica 1991, pág. 176

Por todo ello, y en relación con la pretensión de bondad inserto en la ética del discurso, quizá pueda decirse que la fundamentación última de las normas morales, a que apunta el método discursivo pragmático-trascendental, posee la bondad de indagar, hasta donde le es posible al ser humano, las condiciones de posibilidad de la acción moral correcta. Agotar las posibilidades racionales en este sentido es contribuir en un aspecto relevante y necesario, aunque no suficiente, para que “lo bueno acontezca”.

En relación con este planteo cabría preguntarse si el principio ético material de la ética de la liberación dusseliana podría complementar la concepción ética de la ética del discurso. ¿Qué observaciones podrían hacerse en este sentido? En primer lugar, y a mi modo de ver, el concepto de *vida* es utilizado por la ética de la liberación en un sentido demasiado amplio, poco analítico, omnicomprendivo. En efecto, si desde un punto de vista ético todo se orienta a la vida y a su reproducción (y si con ello se pretende sostener que no hay valor superior a la vida), también el desprecio a la vida, su manipulación y su aniquilación podrían ser interpretados como una búsqueda de más y mejor vida. Por lo demás, lo que ha de interpretarse en cada caso por “vida”, por “vida digna”, por “más” y “mejor” vida, por “necesidad de alimentos, casa, seguridad, libertad, cultura, valores, etc.” no depende de la vida misma, aunque esta sea un presupuesto antropológico necesario; todas estas cuestiones sólo pueden comprenderse e interpretarse adecuadamente en una comunidad de comunicación, en la que puedan llevarse a cabo procesos de autoesclarecimiento y de autodeterminación tales, que permitan un pensamiento y una acción responsables. Del mero hecho de vivir no se sigue tampoco ninguna exigencia ética ni respecto del mantenimiento de la vida ni del modo “bueno” o “éticamente adecuado” de vivir. Por lo demás, desde esta perspectiva puede aclararse también la afirmación de Dussel respecto de que la vida humana no es sólo ni primeramente “condición de posibilidad” de la argumentación (del ámbito de validez discursiva), sino que es originariamente un *modo-de-realidad* a la que le es intrínseca el argumentar: la racionalidad es una dimensión de la vida y no viceversa. Somos vivientes que “tienen” *logos* (la racionalidad como “astucia” *de* la vida humana), y no un *logos* espiritual que “tiene” un cuerpo viviente como condición de posibilidad en el orden de la autoconservación o sobrevivencia (expresión dualista inaceptable).” Ciertamente que, desde un punto de vista *genético*, la vida es lo primero y precede a la argumentación. En este caso es correcto afirmar que la argumentación presupone la vida y no viceversa. Sin embargo, si se realizan las distinciones pertinentes, desde el punto de vista *criteriológico-metodológico*, el criterio de validez o de verdad de la afirmación del enunciado que sostiene que la vida precede a la argumentación radica en el *logos* -entendido como discurso argumentativo- y no en la vida, en el mero hecho de vivir. Lo mismo sucede con la racionalidad: desde un punto de vista genético, no puede haber argumentación sin vida y sin cuerpo propio; pero la validez de dicha afirmación depende exclusivamente de una certeza lingüístico-comunicativo-racional.

Si bien es cierto que, en última instancia, la concreción de la bondad en lo singular no puede ser argumentable, puesto que depende fundamentalmente de la libertad individual, no es menos cierto que, para haber llegado (tanto personal como institucionalmente) al punto de poder argumentar y discutir la bondad o no de una norma, es necesario que se hayan creado condiciones institucionales e históricas de simetría; que se haya reconocido, al menos en principio, la igualdad de los participantes en el diálogo; que se haya descartado la posibilidad del dogmatismo y la exclusión discrecional y autoritaria de algunos miembros de la comunidad de argumentación, etc. Todas estas instancias pueden ser cabalmente reconocidas como contribuciones necesarias, aunque no suficientes, para *que lo bueno acontezca*.